

LEA - Lingue e letterature d'Oriente e d'Occidente, n. 6 (2017), pp. 725-734

DOI: <http://dx.doi.org/10.13128/LEA-1824-484x-22364>

I contesti storico-politici del protagonismo femminile turco¹

*Ayşe Saraçgil*Università degli Studi di Firenze (<asaracgil@unifi.it>)

Abstract

This article aims to expand the reflection upon the ways of Muslim women's participation in politics through a close examination of the Turkish context. Therefore as peculiarities of the Turkish case, it investigates the changes generated by the modernization initiated by the Ottoman élite in the first decades of the 19th century and carried on by the nationalists after the foundation of the Turkish Republic in 1923. Focused on the power dynamics underlying the relation between the sexes and gender equilibrium, the article will also consider the most important forms of participation and political activities, which above all in the last decades of the 20th century attest to the controversial and incomplete advancement of Turkish women towards the affirmation of their subjectivity.

Keywords: *Islam, nationalism, participation in politics, Turkey, women*

In particolari congiunture storiche, guerre, rivoluzioni, crisi di sistemi economico-politici, le complesse dinamiche di potere che determinano la condizione delle donne e le modalità della loro partecipazione politica si aprono a nuove possibilità. Allora diventano concepibili, se non addirittura necessarie, sostanziali modifiche negli equilibri di genere. Così è stato anche nel contesto mediorientale e dell'Africa del Nord, area abitata principalmente da popolazioni di fede musulmana, in ragione della modernizzazione che a partire dall'Ottocento ne ha coinvolto, seppure con ritmi e intensità diversi, i territori governati dall'Impero ottomano, eccetto la Persia e il Marocco. Se tale fenomeno ha provocato ovunque effetti simili, il nazionalismo ha comportato diverse applicazioni e solo in Turchia è nato uno Stato-nazione laico. Nella

¹ L'articolo è stato originariamente preparato come relazione introduttiva al Convegno della Società Italiana delle Storiche (SIS) dal titolo, "Donne, cittadinanza, religioni nella storia del Mediterraneo", tenutosi a Roma il 4-5 novembre 2016.

convinzione che le sue differenze rispetto ad altri contesti nati dopo il crollo dell'Impero possano stimolare una riflessione di più ampio respiro, focalizzerò il mio discorso sull'esperienza turca.

La particolarità della Turchia è annidata nella radicale svolta laica che negli anni Venti e Trenta del secolo scorso Mustafa Kemal e i quadri kemalisti hanno impresso alla modernizzazione, tanto da fondare la Repubblica sull'auspicio illuministico di separare le sfere pubblica e privata, di sottomettere entrambe alla Legge dello Stato e di interdire la religione dallo spazio pubblico. Tale approccio, proposto come monolitica soluzione a tutti i problemi, senza concedere spazio alcuno alle culture locali né a qualsiasi elemento qualificabile come islamico, inibiva il corretto svolgimento della vita religiosa.

La comunità dei fedeli (*ümmet*), dove la *Şeriat* scandisce le regole della vita privata, delle relazioni interpersonali e dell'intimità domestica, svolge la funzione essenziale di testimoniare la fede in Allah. Per assolvere a tale compito la *ümmet* deve mantenersi ritualmente pura. Perciò nella comunità dei fedeli il controllo è la funzione principale del potere; ogni fedele capace deve esercitarlo non solo su di sé, ma anche su tutti gli altri che, come bambini, giovani e donne, non sono in grado di assicurarlo di per sé. Il principale ambito di esercizio del potere, lo spazio *interno*, in particolare la sfera domestica, è il luogo della purezza, considerata sacra, il cui governo, affidato ai maschi adulti, esclude le interferenze di autorità esterne (Saraçgil 2001, 11-14). Nel contesto ottomano il sistema patriarcale, nel governare il mondo domestico, si coniugava con il sistema patrimoniale e, oltre ad una gerarchia binaria fondata sul genere, ne creava una di natura generazionale (Kandiyoti 1991; Therborn 2004, 113). Nell'ambito della netta prevalenza della prima, la gerarchia generazionale permetteva alle donne uscite dal ciclo riproduttivo di esercitare il controllo, tanto da renderle indispensabili al funzionamento del sistema (Peirce 1993, 184). La rigorosa vigilanza sulla sessualità dei giovani di entrambi i sessi, attestando la purezza della comunità e garantendo la gestione della riproduzione, assicurava il corretto funzionamento sia della *ümmet* che del sistema patrimoniale.

L'armonia delle esigenze religiose con quelle del patrimonialismo, fissata nell'età premoderna, si rispecchiava in una relativa concordia di genere, costruita sul principio di complementarità delle funzioni. Le giovani donne conducevano la loro esistenza nell'interno domestico controllato, quindi puro, potendo accedere allo spazio potenzialmente impuro e caotico dell'esterno, l'esclusivo universo maschile, solo velate. Il velo segnalava, rendendolo tangibile, il controllo esercitato sul corpo delle donne, testimoniava cioè la purezza rituale della *ümmet*.

Per quanto simili a un primo sguardo, la divisione premoderna dello spazio tra interno ed esterno non corrisponde affatto alla distinzione moderna di *pubblico* e *privato* (Saraçgil 2004, 74-75). Lo spazio pubblico raccoglie in sé tutte le funzioni politiche ed economiche e governa dal di fuori lo

spazio privato. Organizzato su criteri quali razionalità, produttività, lo spazio pubblico si fonda su un contratto sociale tra soggetti maschili e definisce la virilità in contrapposizione alla femminilità, declinata in termini di sentimenti, di cura. Sottomesso allo spazio pubblico senza possibilità di influenzarlo, il privato, svuotato delle sue funzioni politico-economiche, diventa luogo di asservimento e di isolamento politico delle donne. Se l'invisibilità delle donne nello spazio esterno assicurava il regolare funzionamento della *ümme*, l'interdizione dallo spazio pubblico le esclude dalla cittadinanza. Perciò nelle società moderne la lotta per avere accesso allo spazio pubblico risulta vitale per le donne (Pateman 1989, 33-57).

1. La questione femminile nel quadro della modernizzazione ottomana e del passaggio alla Repubblica turca

L'esito particolare che l'incontro con la modernità ha prodotto nell'ambito della Repubblica turca credo si possa spiegare tenendo presente la peculiare cultura politica ottomana. Pur trovando la sua legittimazione nell'Islam, l'Impero ottomano non ha mai rinunciato alla supremazia del potere politico-militare. La formula *Din ü devlet-i Osmanlı* (religione, Stato e dinastia), che declinava il potere, poneva in stretta relazione la religione con la "ragion di Stato" e presentava la dinastia e la devozione verso di essa come garanzia di un governo in armonia con i principi di giustizia, di equità e di pietà (Abou-El-Haj 2005, 19-20). Se la *Şeriat* governava la sfera privata, a regolare la vita pubblica erano leggi imperiali la cui approvazione sciaraitica era ritenuta fondamentale. L'intrinseca collaborazione tra le componenti di questa complessa costruzione di potere rappresentava la religione come flessibile, tollerante, capace di adattarsi ai cambiamenti, mentre permetteva allo Stato di imporre la propria volontà. Infatti l'Impero avviò e a lungo governò la modernizzazione e le trasformazioni che provocava proprio nell'interno domestico. Nel Settecento, quando a Istanbul le donne delle élite guadagnarono mobilità e divennero visibili, le autorità imperiali non esitarono a "regolare" la loro presenza nello spazio urbano, prendendole come interlocutrici dirette, senza mediazione maschile (Davis 1986, 150-152).

Negli anni Settanta dell'Ottocento, quando nella capitale ottomana cominciò a formarsi uno spazio pubblico musulmano, le riflessioni sulla questione femminile e sui rapporti di genere ebbero posto centrale nell'agenda politica riformatrice. Il primo gruppo politico organizzato, i Giovani Ottomani, era composto da giovani uomini che conoscevano le lingue occidentali e i rivolgimenti rivoluzionari che si erano susseguiti in Europa fra Sette e Ottocento. Per quanto convinti della superiorità dell'Islam e dei suoi valori morali, erano ammaliati dall'Illuminismo, dal progresso e dalla scienza. Introdussero nella comunità musulmana il dibattito sulle potenzialità emancipatrici della modernità, muovendo sostanziali critiche all'universo domestico musulmano per lo stato di soggezione in cui l'autorità degli

anziani costringeva i giovani di entrambi i sessi. Le loro critiche puntarono sui matrimoni combinati, sull'ignoranza in cui erano ridotte le donne, sulla violenza che subivano nell'interno domestico (Duben, Behar 1991, 194-200). La responsabilità della condizione deplorata era attribuita non all'Islam, bensì all'inidoneità dell'autorità paterna. Quest'ultima doveva trasformarsi in un autorevole amico, in un educatore (Saraçgil 2001, 70). I giovani davano battaglia all'asse generazionale del sistema patriarcale e si candidavano a esercitare l'autorità in un mondo domestico riformato. Il nuovo interno, che doveva essere monogamico ed eterosessuale, richiedeva una rifondazione delle identità sessuali, nell'ambito di una solidarietà generazionale. Cominciarono così a formarsi i primi nuclei di donne, tutte appartenenti alle élite, poetesse, romaniere, giornaliste, che partecipavano allo spazio pubblico da dietro le quinte. Particolarmente a Istanbul fu un pullulare di iniziative per e di donne: l'accesso delle giovani dei ceti medio-bassi urbani alle cosiddette "professioni femminili" entro la cornice delle moderne istituzioni; le discussioni giornalistiche sull'uguaglianza di genere; un vivace associazionismo e una produzione letteraria ricca di nuovi immaginari creavano una generazione di ragazze con aspettative inedite (Safarian 2007, 142-145).

Negli anni Dieci del Novecento l'Impero cominciò a essere pervaso da densi sentimenti di imminente catastrofe. L'élite governante si sentiva accerchiata, abbandonata dagli alleati europei, schierati dalla parte delle comunità non musulmane. L'evoluzione di tale atmosfera generò i Giovani Turchi; una nuova generazione di uomini uniti da una visione positivista e materialista, che si proponeva come *leadership* nazionalista. Avevano un rapporto temperato con l'Islam, che collocavano tra gli elementi aggreganti di un nazionalismo fondato sostanzialmente sulla lingua. La svolta che impressero alla storia intrecciò le prospettive delle donne musulmane dell'Impero con il nazionalismo, sollecitando la creazione letteraria di eroine, impegnate per la causa accanto agli uomini. Non solo nei romanzi, anche nella realtà, le donne politicamente e culturalmente attive non erano numerose ma molto colte e con saldi rapporti con le femministe europee. L'impegno che assunsero accanto ai loro uomini prima per difendere l'Impero e, dopo le guerre balcaniche del 1912-1913, l'onore turco, fu instancabile (Safarian 2007, 147). Come i Giovani Turchi, che dopo la delusione subita dai tradizionali alleati guardavano alla Germania come modello di civiltà, le giovani nazionaliste elaborarono il nuovo modello di donna turca sull'esempio delle donne tedesche; austere, materne, responsabili, incuranti dell'aspetto esteriore.

Gli ultimi anni dell'Impero ottomano, oltre a preparare il terreno alle rivoluzioni repubblicane, furono un banco di prova per la serietà e l'impegno delle donne, un'occasione per placare, almeno in parte, i timori ancestrali che la collettività nutriveva nei loro confronti come potenziali responsabili della caduta morale (Kandiyoti 1991). Preoccupazioni e necessità queste che contribuirono a sacrificare la specificità del discorso femminista, inserendo

le prospettive di emancipazione delle donne nella cornice delle politiche per l'edificazione della nazione e per la costruzione di un nuovo potere che ne governasse la modernizzazione.

Nel 1923, nel momento della proclamazione della Repubblica, Mustafa Kemal escluse senza appello la prospettiva della fondazione di un partito politico delle donne; la chiusura delle associazioni nel 1935 avrebbe costretto l'impegno politico delle donne nell'esclusivo spazio delle "sezioni femminili" del partito unico. Dall'altra parte, però, attraverso importanti provvedimenti, rese possibile una notevole e innegabile emancipazione femminile, conferendo alle donne turche diritti che in molti paesi avanzati dell'Europa non erano neanche all'ordine del giorno. Nel 1924 furono sanciti il diritto allo studio fino ai livelli più alti dell'istruzione e la libertà di scegliere e di svolgere qualunque professione; dal 1934 si ebbero diritti elettivi passivi e dal 1936 fu possibile l'attiva partecipazione alle elezioni: nel 1937 18 donne entrarono in Parlamento.

L'emancipazione femminile era vista come funzionale alla costruzione della nazione e alla sua modernizzazione: le donne urbanizzate a capo scoperto, in pantaloncini, a passeggio al braccio dei loro mariti, o in corsia con il camice da medico, erano potenti simboli assurti a dimostrazione della straordinaria modernità di una nazione musulmana che si era fatta laica (Kandiyoti 1997, 125). Tale impostazione, che trascurava il conflitto di genere, escludeva ogni protagonismo femminile.

L'approvazione del Codice civile svizzero fu il provvedimento più radicale. Permise la sostituzione della *Şeriat* con le regole di un sistema patriarcale non religioso che, pur mantenendo il primato maschile nella famiglia e nella vita sociale, modificava radicalmente la vita delle donne. Tuttavia, realizzati come concessioni di padri autoritari ma generosi, i cambiamenti non incidevano sulla struttura asimmetrica del rapporto tra i sessi. Malgrado l'elezione nel Parlamento di ben 18 donne, la loro partecipazione politica e sociale rimaneva limitata all'impegno passivo di diffondere nella nazione la consapevolezza dei diritti concessi dal regime (Coşar 2007).

2. Emancipazione e rivendicazione femminile tra socialismo, femminismo e Islam politico

Fino all'ultimo quarto del Novecento il discorso femminile rimase imprigionato nelle politiche nazionali, sicché sembrò naturale alle donne turche portare gratitudine al kemalismo per le possibilità di partecipare allo spazio pubblico non velate, di studiare, di essere considerate madri della nazione.

Questo intreccio cominciò a spezzarsi negli anni Settanta, quando molte giovani donne cominciarono a impegnarsi in movimenti politici antagonisti: da una parte antimperialisti e di sinistra, dall'altra nazionalisti e religiosi. I primi, che rivendicavano un ordine nuovo, più equo, che permettesse l'emancipazione delle masse povere, testimoniavano gli unici fermenti ancorati

ai principi secolari e agli orientamenti moderni del kemalismo. Radicati nei contesti urbani, in particolare tra la gioventù universitaria, la loro attenzione era concentrata sulle contraddizioni del sistema; non proponevano forme alternative alle consolidate relazioni più intime del potere. Problemi riguardanti le relazioni di genere, le dinamiche familiari e sessuali, erano considerati secondari, la cui soluzione era demandata al nuovo ordine sociale.

Il relativo progresso economico, lo sviluppo delle comunicazioni, il flusso migratorio dalle zone rurali verso i centri urbani, negli anni Settanta avevano creato una nazione molto più integrata, palesando allo stesso tempo la permanente forza dell'Islam nel regolare le vite al di fuori dei contesti urbani. Cominciarono a esplodere i conflitti delle varie identità nascosti dal kemalismo; ciascun segmento sociale che emergeva dalla sua ombra proponeva, ricorrendo spesso alla violenza, una propria interpretazione della modernità (Saraçgil 2001).

L'emergente pluralità permise anche alle donne di mettere la loro voce al servizio della propria specificità, anche se le scrittrici, le accademiche, le militanti di sinistra degli anni Settanta continuavano a rinnegare la propria peculiarità e tra le donne emancipate della Repubblica il principio nazionalista del primato della collettività manteneva tutta la sua forza. Definirsi "femminista" era un tabù per le fantasie negative che suscitava persino nell'immaginario colto, laico e progressista. Le femministe erano percepite come individualiste, egoiste, caratteristiche intollerabili per le donne turche. Anteponevano a tutto i propri interessi, piaceri, bisogni; pur di non guastare le linee del loro corpo avrebbero persino rifiutato la maternità, erano "borghesi": donne che non solo non avevano intenzione di porre il *sistema* in questione, ma ne erano "complici" consapevoli.

Le ricadute del colpo di Stato del 1980 con lo svuotamento dell'arena politica, la repressione ai danni dei militanti di sinistra, lo scioglimento delle aggregazioni politiche, il carcere e la tortura subito da migliaia di giovani, se diedero luogo a un diffuso senso di sconfitta, nello stesso tempo consentirono un cambio di prospettiva. Se gli effetti delle economie neoliberiste aggravavano la solitudine degli individui e la visione collettivistica dominante veniva aggredita per stimolare i consumi, venivano in una certa misura incoraggiati anche l'individualismo e legittimati i desideri dei singoli (Gürbilek 1993, 9-10). L'espressione dei bisogni, la ricerca del piacere, cominciavano a sottrarsi ai sensi di colpa. Il liberismo introdotto dal regime militare preparò le condizioni per l'evolversi delle nuove politiche culturali e identitarie. Negli ambienti progressisti delle grandi città cominciò a formarsi un vero e proprio movimento femminista, mentre in quelli conservatori iniziarono ad apparire, sotto l'ombra islamista, nuove e inedite forme di attivismo femminili.

La capacità di richiamo delle femministe crebbe verso la fine degli anni Ottanta con la promozione di vere e proprie campagne di mobilitazione. La prima fu organizzata contro la violenza domestica che una sentenza di tribunale, consentendo implicitamente al marito di maltrattare la moglie, aveva portato all'ordine del giorno. La misoginia di uno Stato che non considerava

le sue cittadine degne della protezione legale era nel mirino delle femministe quanto la violenza domestica. La consapevolezza cui molti erano giunti riguardo alla colpevole assenza dello Stato rese la mobilitazione molto incisiva, aiutò addirittura a “lavare l’onta” del chiamarsi femminista. L’efficacia dell’azione delle femministe continuò negli anni Novanta quando si affermò la necessità di fondare un autonomo Rifugio dalla violenza domestica (Arat 1997, 106). La loro insistenza in questo ambito spinse le due municipalità di Istanbul, governate da islamici, a fondare rifugi, prima che nel 1993 le femministe riuscissero con l’appoggio del Ministero per le Donne e le Famiglie ad aprire la *Mor Çati Kadın Sığınağı Vakfı* (Fondazione Rifugio per donne “Tetto viola”). Questo atto consacrò la posizione delle femministe come organizzazioni della società civile con cui lo Stato poteva interloquire in materia di legislazione specifica.

Tale evoluzione rispecchiava importanti cambiamenti nell’approccio del potere politico alla questione femminile. La Turchia firmò la Convenzione sull’eliminazione di ogni forma di discriminazione della donna (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women – CEDAW) nel 1985 e, nel 1987, si candidò ufficialmente all’ingresso nell’Unione Europea. Avvenimenti che rendevano necessario un nuovo orientamento: la direzione generale per gli affari femminili, creata in occasione dei negoziati per firmare la CEDAW, con la candidatura all’ingresso nella UE si era trasformata nel Ministero per le Donne e le Famiglie. Nelle università nacquero cattedre di insegnamenti che indagavano la condizione delle donne. Nel mercato del lavoro crebbe una sensibilità per le pari opportunità (Arat 2008, 398). Il riconoscimento da parte delle istituzioni della soggettività delle donne attribuiva un senso diverso e pieno alla loro aspirazione all’emancipazione.

Negli stessi anni il movimento politico islamista cominciava ad aprirsi, oltre che verso la modernità occidentale, anche verso le politiche neoliberiste. Il movimento impostò il proprio antagonismo non tanto in termini di laicità dello stato kemalista, ma piuttosto sulla sua negazione della soggettività. La fede cominciava così ad essere rivendicata come una scelta attiva e consapevole di identità e modo di vivere. L’apparizione nelle università e in genere negli spazi urbani di donne velate, che negli anni Settanta era stata recepita come un enigma di difficile comprensione, divenne così, negli anni Ottanta e Novanta, il manifesto islamista che annunciava la fondazione di una nuova alternativa politica. Questa alternativa, che trovava nell’attuazione di politiche liberali il principale strumento della propria legittimità nei confronti dello Stato laico, appoggiava la candidatura all’ingresso del paese nell’Unione Europea, rivendicava il diritto dei fedeli e delle fedeli di vivere nel mondo moderno, invadere liberamente lo spazio pubblico, senza dover rinunciare alla propria religiosità. Il velo femminile, diventato un manifesto politico in sostegno del diritto delle musulmane di abitare lo spazio pubblico a capo coperto, trasformò le donne in soggetti politici. Il velo, da simbolo di purezza, si faceva strumento di legittimazione di tale soggettività (Göle 1997, 61).

Poiché inglobare la *ümme*t imbrigliando la forza della *Şeriat* era vitale per la sovranità dello Stato laico, la rivendicazione delle musulmane diventava eversiva e le rendeva antagoniste dell'interpretazione illuministica dello spazio pubblico e dello Stato fondato su tali principi. Il movimento poneva la questione del velo come un "diritto" in uno spazio che fosse veramente laico e liberale. Per legittimare la propria istanza alla libera esistenza degli islamici dovette riconoscere tutte le altre diversità, arrivando a legittimare i discorsi pubblici delle femministe, degli omosessuali, delle minoranze etnico-religiose. Così nei primi anni del nuovo secolo il movimento politico islamista, che partecipava con convinzione alla realizzazione di una serie di riforme richieste dalla UE che puntavano a democratizzare e a demilitarizzare il sistema politico turco, indossò in modo convincente le vesti liberali.

Per quanto apparisse liberale e democratico nelle critiche che rivolgeva alla gestione dello spazio pubblico, il movimento nel suo interno operava con dinamiche molto più tradizionali. La lotta per il diritto di indossare il velo in pubblico aveva trasformato molte religiose in militanti politiche che contribuirono in modo importante ai successi elettorali del movimento. Nella campagna per le elezioni municipali del 1994, che avrebbero consegnato Ankara e Istanbul al Partito del Benessere (*Refah Partisi*) cui aderiva il movimento, emersero alcune militanti, come ad esempio Sibel Eraslan, laureata in legge, che presiedeva la commissione femminile del Partito e aveva costruito una rete di 18.000 donne. Queste militanti riuscirono, in un solo mese, attivando conoscenze familiari e di vicinanza, a contattare 200.000 donne. Dopo la vittoria elettorale il Partito ignorò il loro contributo totalmente: a nessuna militante fu attribuito un incarico di qualche peso né all'interno del partito, né nel governo della città (Arat 1998; Ayata, Tütüncü 2008). I conflitti di genere erano stati introdotti con forza all'interno della schiera islamista. Le donne, ribadendo che "Non c'è Dio su di me tranne che Dio", cominciarono a rivendicare i loro diritti, "parlando da sotto il velo". Indifferenti alle ire maschili, cominciarono a riunirsi tra di loro per diffondere la consapevolezza del diritto alla soggettività, ad un'esistenza al di là dei legami familiari.

L'attivismo politico delle donne ancora una volta aveva palesato la tensione tra il potere autoritario, costruito sul controllo, in una relazione profondamente asimmetrica dei generi, e le politiche identitarie. Come nel periodo kemalista, anche ora le donne potevano agire nell'arena politica solo come alleate degli uomini e per aiutarli ad affermare i principi politici egemonici, senza possibilità di ribadire la specificità della loro esistenza. La rivendicazione della soggettività femminile portava automaticamente al conflitto. Gli uomini, laici o religiosi che fossero, si rifiutavano di cedere il definitivo controllo dello spazio pubblico, la sua declinazione al maschile, la sua netta separazione da un universo privato-domestico sottoposto al loro potere.

Ben fissata nelle strutture più intime del potere, tale tenaglia, che stringe le donne turche, ha tuttavia creato in quegli anni i presupposti di un dialo-

go che accomunava i settori del femminismo laico e le donne musulmane nell'impegno per affermare il diritto all'autonomia soggettiva. Ad oggi questa battaglia, fondamentale per la conquista di una vera democrazia, non sembra abbia dato esiti incoraggianti. La complessa e a tratti tragica storia di questo confronto dovremo impegnarci a scriverla.

Riferimenti bibliografici

- Abou-El-Haj Rifa'at 'Ali (2005 [1991]), *Formation of the Modern State. The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, New York, Syracuse UP.
- Arat Yeşim (1997), "The Project of Modernity and Women in Turkey", in Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (eds), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle-London, University of Washington Press, 95-111.
- (1998) "Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey", *Political Psychology* 19, 1, 117-131, doi:10.1111/0162-895X.00095.
- (2008) "Contestation and Collaboration: Women's Struggles for Empowerment in Turkey", in Reşat Kasaba (ed.), *The Cambridge History of Turkey. Turkey in the Modern World*, IV, Cambridge, Cambridge UP, 388-418, doi: 10.1017/CHOL9780521620963.016.
- Ayata A.G., Tütüncü Fatma (2008), "Party Politics of the AKP (2002-2007) and the Predicaments of Women at the Intersection of the Westernist, Islamist and Feminist Discourses in Turkey", *British Journal of Middle Eastern Studies* 35, 3, 363-384, doi: 10.1080/13530190802525130.
- Coşar Simten (2007), "Women in Turkish Political Thought: Between Tradition and Modernity", *Feminist Review* 86, 113-131.
- Davis Fanny (1986), *The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918*, New York-London, Greenwood Publishing Group.
- Duben Alan, Behar Cem (1991), *Istanbul Households. Marriage, Family and Fertility 1880-1940*, Cambridge, Cambridge UP.
- Göle Nilüfer (1997), "The Gendered Nature of the Public Sphere", *Public Culture* 10, 1, 61-81, doi: 10.1215/08992363-10-1-61.
- Gürbilek Nurdan (1992), *Vitrinde Yaşamak. 1980'lerin Kültürel İklimi*, İstanbul, Metis.
- Kandiyoti Deniz (1991), "Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective", in N.R. Keddie, Beth Baron (eds), *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven-London, Yale UP, pp. 23-42.
- (1997), "Gendering the Modern: On Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity", in Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba (eds), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle-London, University of Washington Press, 113-132.
- Pateman Carole (1989), *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, Stanford, Stanford UP.
- Peirce L.P. (1993), *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford, Oxford UP.
- Safarian Alexander (2007), "On the History of Turkish Feminism", *Iran and the Caucasus* 11, 1, 141-151, doi: 10.1163/157338407X224978.
- Saraçgil Ayşe (2001), *Il maschio camaleonte. Strutture patriarcali nell'Impero ottomano e nella Turchia moderna*, Milano, Bruno Mondadori.

- (2004), “Interno versus Esterno. Il velo nella Turchia Contemporanea”, in e a cura di Lidia Curti, *La Nuova Shahrazad. Donne e Multiculturalismo*, con la collaborazione di Silvana Carotenuto, Anna De Meo, Sara Marinelli, Napoli, Liguori, 71-82.
- Sirman Nükhet (1989), “Feminism in Turkey: A Short History”, *New Perspectives on Turkey* 3, 1-34, doi: 10.15184/S0896634600000704.
- Therborn Göran (2004), *Between Sex and Power. Family in the World, 1900-2000*, London, Routledge.